

RAUL ECHAURI MORÉ
PARMENIDES Y EL SER



PARMENIDES Y EL SER

Muy pocos han sido, al parecer, en la historia de la filosofía, los pensadores que no sólo han considerado el ente, sino que han reparado en el ser mismo del ente y lo han destacado como un dato filosófico de capital importancia. Al estudiar los fragmentos que nos han quedado del poema de PARMÉNIDES, hemos tenido la impresión de que el filósofo de Elea «ha sido el primero —tal como asegura HEIDEGGER— en meditar propiamente en el ser del ente»¹.

Sin pretender brindar una imagen completa de su doctrina ontológica, queremos tan sólo poner de relieve algunos puntos neurálgicos de su pensamiento, recabando, al respecto, la opinión de algunos de sus intérpretes más autorizados y tratando de reflexionar, a propósito de sus ideas, sobre la cuestión misma del ser del ente.

Antes que nada, conviene aclarar que el tema y el objeto mismo del poema resulta lo que PARMÉNIDES designa con la expresión τὸ ἐόν. Los intérpretes no se ponen de acuerdo sobre la significación, ni, por ende, sobre la traducción de este término, proponiendo algunos «el ser» y otros «el ente» como su versión más adecuada. Pero, en realidad, parece que ninguna de las dos traducciones, si bien correctas, vierte completamente el contenido semántico del τὸ ἐόν.

1. M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, pág. 74.

GILSON, FABRO y HEIDEGGER, entre otros, adelantan la fórmula «lo que es» o «lo que está siendo», como la versión más fiel y literal del τὸ ἐὶν parmenídeo, pues la expresión griega en cuestión, en tanto que participio sustantivado, llevaría implícita una dualidad: la que media entre un *sujeto* o *cosa* que ejerce el ser y el *ser* mismo ejercido por el sujeto. En tal caso, «lo que es» o «lo que está siendo» implicaría, por un lado, el sujeto, es decir, *algo* que está siendo, y, por el otro, el *ser* o *estar siendo* mismo de ese algo.

Como nuestra expresión «el ser» es eminentemente verbal, ella no resulta apta para reemplazar el τὸ ἐὶν, dado que PARMÉNIDES no habla directamente del ser que los entes ejercen, sino de «lo que es», o sea de lo que está ejerciendo el ser.

Por otra parte, el término «ente» parecería más adecuado para sustituir en nuestra lengua al τὸ ἐὶν del poema, pero tampoco resulta completamente correcto, por cuanto el vocablo «ente» hace referencia casi exclusiva a la cosa que ejerce el ser, dejando marginado el ser que la cosa ejerce. De todos modos, nosotros traduciremos τὸ ἐὶν, en el curso de este trabajo, por «el ente», no obstante las reservas recién apuntadas.

PARMÉNIDES señala, al comienzo de su poema, la única vía de investigación que nos conduce a la verdad: ἡ μὲν ὁπῶς ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. (Ed. Diels-Kranz, fr. 2, 3). Las versiones de este texto son muy variadas y muchas veces opuestas. Según algunos autores, falta el sujeto de la primera parte de la frase; según otros, el sujeto resulta τὸ ἐὶν, aunque tácito, con lo cual el camino de la verdad consistiría en afirmar que el ente «ciertamente es y que el no ser, no es».

Tal exégesis, que estimamos correcta, se ve reforzada pocos fragmentos después, cuando PARMÉNIDES afirma, con sujeto ahora expreso, que «es necesario decir y pensar que el ente es; pues hay ser; la nada no es»: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὶν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (fr. 6 1-2).

He aquí, a nuestro entender, los versos capitales del

poema, que condensan la vía misma de la verdad y en torno a los cuales girarán nuestras reflexiones. En primer lugar, resulta menester decir y pensar que el ente *es*, que el ente *está siendo*. Lo más maravilloso y digno de admiración resulta el hecho de que el ente *sea*. Si al filósofo le pertenece, como dice PLATÓN en el *Teeteto*, el sentimiento de sorprenderse, parece no haber para PARMÉNIDES nada más sorprendente que el hecho de que el ente *esté siendo*. Como dice HEIDEGGER, he aquí el milagro de todos los milagros: *el ente es*².

En tal sentido, PARMÉNIDES parece haber sido el primero en darse cuenta que las cosas, antes que nada, *son*; que los entes, primordialmente, *están siendo* y que, en consecuencia, el ser constituye la nota distintiva y fundamental de los entes, desde el momento que ellos *son*.

El ser del ente, entonces, es aquello que compete primariamente al ente, pues toda cosa real, por el hecho de serlo, conjuga el verbo ser. Por tal motivo, el ser señala el *status* ontológico más propio y peculiar de lo real; dicho de otro modo, el ser constituye la situación o el estado mismo de lo real, dado que los entes que pueblan el universo *están siendo*; y están siendo, o sea están ejerciendo el ser, podríamos decir, constitutivamente, de modo tal que el ser se insinúa como la trama misma en que están tejidas las cosas o como la materia misma en que ellas están «talladas», según la feliz expresión de GILSON³.

Este mismo autor, en un artículo de una notable densidad filosófica, ha escrito al respecto: «Todo lo real está hecho de ser. PARMÉNIDES pensaba, por ende, el ser como físico, más bien que como metafísico, pero, a decir verdad, la distinción habría estado para él desnutrida de sentido»⁴.

Según GILSON, PARMÉNIDES ha reconocido el ser como

2. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1955, pág. 46.

3. E. GILSON, *L'être et l'essence*, 2a. ed., París, Vrin, 1962, pág. 24.

4. E. GILSON, «L'être et Dieu», *Revue Thomiste*, Avril-Juin 1962, pág. 193.

aquello de lo cual está hecho el ente; pero el filósofo francés estima que, de esa manera, el Eléata se mueve en un plano físico, más que metafísico, pues el ser, hablando con rigor y si es que interpretamos correctamente el texto recién citado, no es algo con lo cual estén hechas las cosas. Más adelante, al abordar la metafísica tomista del ser, se nos aclarará posiblemente la distinción introducida aquí por GILSON entre lo físico y lo metafísico con relación al ser.

K. RIEZLER, por su parte, llega a la misma conclusión que HEIDEGGER: « $\tau\acute{o} \epsilon\acute{o}\nu$ es el estar siendo. Es el ser, si el infinitivo menciona la situación»⁵. Este autor traslada al alemán el $\tau\acute{o} \epsilon\acute{o}\nu$ con la expresión *das Seiend-sein*, que hemos traducido por «el estar siendo». A nuestro entender, el $\tau\acute{o} \epsilon\acute{o}\nu$ no indica solamente, como ya lo hemos notado, el estar siendo del ente, sino «lo que está siendo», es decir, el ente y su ser o estar siendo, cosa que, por otra parte, el mismo autor ha reconocido poco después, al expresar que el $\tau\acute{o} \epsilon\acute{o}\nu$ «es el ente, en tanto que es»⁶.

Simplemente, RIEZLER prescinde un poco, en «lo que es», del «lo que», para acentuar el ser que el ente está ejerciendo, lo cual lo conduce a escribir que el $\tau'\epsilon\acute{o}\nu \epsilon\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ que estamos comentando, no querría decir, como nosotros lo hemos propuesto, «el ente es», sino que «podría significar también $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$. El 'Es' es»⁷.

Enfatizando el carácter verbal del participio, este autor margina al *ente* que está siendo, para poner de relieve

5. K. RIEZLER, *Parmenides*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1970, pág. 45. Cf. además, *op. cit.*, pág. 48: «El $\acute{\epsilon}\nu$ es aquello por lo cual y en lo cual todo ente está siendo». La expresión «estar siendo», propia de nuestra lengua, traduce perfectamente el *das Seiend-sein* de *Seienden* de RIEZLER. Incluso, da asimismo una idea más exacta del $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ parmenideo que la expresión alemana correspondiente, la cual, literalmente traducida, rezaría: el ser-siendo del ente o el ser-ente del ente.

6. *Op. cit.*, pág. 45.

7. *Op. cit.*, p. 48. La exégesis de RIEZLER le parece a M. UNTERSTEINER «inaceptable, porque moderniza demasiado el pensamiento de FARMÉNIDES». Cf. *Parmenide, Testimonianze e frammenti*, Firenze, La «nuova Italia», 1967, pág. LXXXV.

el *estar siendo* del ente, hasta el punto de afirmar que *es*, no el ente, sino su ser. En tal caso, el *es* no se predica del ente, sino de su mismo estar siendo: no el ente, sino su ser *es*.

Por lo tanto, el τὸ εἶναι parmenídeo no es una idea, ni siquiera la idea general de *ens*, aplicable a todo lo que es, sino que él se remite al estar siendo de lo real como situación ontológica: «Este εἶναι, el estar siendo como situación, tampoco es el ente como lo general»⁸.

También ZUBIRI ha advertido que los entes, para PARMENIDES, poseen el ser como el estar siendo: «Las cosas que hay tendrán, análogamente, si se me permite la expresión, el 'está siendo'»⁹.

Y el mismo texto del poema parece respaldar esta interpretación, pues el fragmento continúa con una sugestiva frase que, en opinión de HEIDEGGER, encierra el misterio esencial de todo pensar: ἔστι γὰρ εἶναι. Literalmente traducida: «es, pues, ser». Como sostenía RIEZLER, es, no el ente, sino el ser; no el ente, sino el estar siendo propiamente es, de manera tal que el *es* sólo podría atribuirse al ser, al estar siendo del ente, y no al ente mismo que está siendo. Al respecto, nos dice HEIDEGGER: «En la frase de PARMENIDES ἔστιν γὰρ εἶναι se oculta el misterio esencial de todo pensar. Quizás el 'es' sólo puede predicarse del ser en forma adecuada, de modo que todo ente no y nunca es propiamente»¹⁰.

En tal sentido, y como lo ha observado GILSON, «HEIDEGGER no se siente seguro con la proposición *das Sein ist*, pues el fantasma del ente está siempre allí, rondando alrededor del es como su morada propia e impaciente por entrar»¹¹.

8. Op. cit., pág. 46.

9. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, Buenos Aires, Poblet, 1948, pág. 190.

10. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern, Francke, 1954, pág. 80.

11. E. GILSON, «Sur les vicissitudes des principes», *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, París, Vrin, 1967, pág. 283.

Pero HEIDEGGER, casi como haciéndose eco de las palabras recién citadas advierte claramente las dificultades ontológicas de la situación denunciada e inquires en torno a la posibilidad de que el ser pueda ser o si, por el contrario, el ser no es, aunque de hecho haya ser: «En el 'es' que no aparece se oculta toda la pensable dignidad del ser. Lo más digno de pensarse resulta, sin embargo, que meditemos si el 'ser' o el 'es' mismo puede ser, o si el ser nunca 'es' y que, no obstante, siga siendo verdadero: hay ser»¹².

Evidentemente, decir que el ser es, como parece expresarlo el fragmento de PARMÉNIDES, implica el riesgo de entificar el ser mismo, de convertir en algo lo que no es algo, pues el ser, como lo ha dicho hasta el cansancio el filósofo alemán, no es un ente: «Aquello de lo cual decimos que es, resulta representado como un ente. Pero el ser no es ente. Con ello, el acentuado ἔστι de la sentencia de PARMÉNIDES, el ser que él menciona, no puede representarse como un ente»¹³.

Y dado que el es, en rigor de verdad, no se puede predicar del ser, porque ello equivaldría a transformar el ser en un ente, HEIDEGGER propone que del ser se diga «hay», y no «es»: «Del ente decimos: es»¹⁴. «Pero del ser mismo decimos: hay»¹⁵.

HEIDEGGER estima justamente que del ser se dice «hay» y no «es», porque únicamente del ente se puede afirmar que es, y no del ser, ya que sólo el ente, o sea lo singular y concreto es, pero como el ser no es algo singular y concreto, sino lo que el ente está ejerciendo, de él no podemos decir que «es», sino que lo «hay».

De acuerdo con esto, habría que traducir el famoso ἔστι γὰρ εἶναι de PARMÉNIDES con la expresión «hay, pues, ser», y no «es, pues, ser». Hay ser, pero lo único que es

12. M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1962, pág. 35.

13. M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, pág. 8.

14. *Op. cit.*, pág. 4.

15. *Op. cit.*, pág. 5.

resulta el ente, el τὸ ἔνν, lo que está siendo; y lo que es, al devenir, ya que el ente está sujeto al cambio, no perderá el es, sino que variará tan sólo su *lo que*. Desde la perspectiva que estamos enfocando a PARMÉNIDES, se esclarece la inmutabilidad y permanencia asignada por él al τὸ ἔνν.

Los entes cambian, pero el ser ente no se muda, sino que perdura en el ser, pues, al cambiar, el ente deja de ser *tal* o *cual* ente, es decir, deja de revestir *tal* o *cual* aspecto inteligible, mas no cesa de ser ente. El movimiento de «lo que es», por ende, afectaría exclusivamente al «lo que», a lo múltiple, pero no al «es», al ser ente. Lo que no varía es el estar siendo ente. Al devenir, lo que está siendo no se modifica en tanto que está siendo, sino que se altera en su ser *tal* o *cual* cosa, mas no en su ser cosa. Lo que es, al padecer el movimiento, no dejará de ser ente, sino que cesará tan sólo de ser *tal* ente. Por ello, el cambio no afecta al ser ente, y el ser ente, τὸ ἔνν, resulta entonces indestructible y ajeno al devenir.

En resumen, la entidad como tal, el hecho de ser ente, no se puede aniquilar. Siempre habrá entes y, en consecuencia, siempre habrá entidad, aunque los entes cambien su esencia, esto es, lo que son. Como exactamente lo ha señalado FABRO, «si los entes (*entia*, τὰ ὄντα) cambian, en cambio, el λόγος τοῦ ὄντος permanece»¹⁶.

El ser del ente, que es la *ratio entis*, la razón misma del ente, su raíz más íntima o, como dice el tomista italiano, el λόγος τοῦ ὄντος, no varía, pues por más que cambien y se muden, los entes no dejarán nunca de ser entes.

Desde este ángulo se comprenden también todos los atributos del τὸ ἔνν establecidos por PARMÉNIDES. El ser ente resulta inengendrado, pues, ¿de dónde podría haber surgido?, imperecedero, ¿cómo podría morir?, completo,

16. C. FABRO, *Participation et causalité selon S.Thomas d'Aquin*, Louvain, Nauwelaerts, 1961, pág. 70.

¿qué se le podría añadir?, imperturbable, ¿cómo se podría alterar?

«Hay ser y, ya que lo hay —escribe GILSON al respecto—, no se puede concebir que no lo haya. Si él no fuera, ¿de dónde podría venir, sino de sí mismo? El ser es, por ende, necesario y dado todo entero a la vez. Por ello, el ser resulta inmutable, pues uno puede observar algún cambio en las apariencias, pero ya que el ser es necesario, nada se pierde, ni se crea: *ex nihilo in nihilum posse reverti*; uno llega a la certeza de que todo lo posible es real y que la totalidad del ser resulta constante»¹⁷.

Lo que aparece, lo que muere, lo que se perturba, lo que varía resulta *lo que* está siendo, *lo que* es, pero nunca el estar siendo, o sea el *es* mismo del ente individual.

Por otra parte, estimamos que el «lo que» como «lo que» tampoco varía. Al cambiar, sólo se muda el «lo que» en su ser *tal* o *cual* lo que, pero siempre subsistirá un sujeto o soporte, esto es, un algo, a pesar del movimiento que sufra. Una semilla, por ejemplo, sembrada en la tierra dejará de ser semilla para convertirse en planta; habrá cambiado en su ser *tal* o *cual* cosa, pero, en la realidad, no habrá desaparecido «lo que es», pues la planta sigue siendo un «lo que», o sea algo, y que, además, «es» o «está siendo». «Lo que es» habrá alterado su faz esencial, pero nunca habrá dejado de ser «algo que es». Habrá cesado de ser tan sólo *tal* o *cual* lo que, pero jamás de ser un «lo que».

El ente, por ende, no se extinguirá jamás y, por ello, resulta imperecedero. Pero así como no tendrá fin, tampoco ha tenido un comienzo; al carecer de principio, resulta entonces ingénito (αγένητον). Si no fuera así, ¿qué origen podría tener? E inquiere PARMÉNIDES: «¿Cómo, de dónde habría nacido?». Y responde: «No te permitiré que digas o pienses que [ha nacido] de lo que no es (ἐκ μὴ ὄντος)» (fr. 8, 7-8). Pues lo que no es, no resulta ni pen-

17. E. GILSON, *Introduction aux arts du beau*, Paris, Vrin, 1963, pág. 162.

sable, ni expresable. Y, por otra parte, «¿qué necesidad a surgir antes o después le impulsaría, si procediese de la nada (τοῦ μηδενὸς)?» (fr. 8, 9-10).

Indudablemente, estamos frente a un texto inquietante y por demás sugestivo. Por supuesto, PARMÉNIDES desconoce, como todo el pensamiento griego, la idea de creación. El ente no ha tenido origen, ni depende de una causa suprema. Pero, ¿no está PARMÉNIDES sospechando la nada entendida como negación absoluta del ser?

Según el Eléata, el ente no ha emergido desde el no ser, ya que no se puede pensar, ni expresar lo que no es. Pero la nada, tampoco para el creacionismo cristiano, resulta pensable y expresable, por cuanto a la nada, nada efectivamente real le corresponde. Además, si el ente hubiera aflorado de la nada, como en el caso de la creación bíblica, ¿qué necesidad o qué causa lo hubiese hecho aparecer antes o después? Al no hallar ninguna causa que hubiese promovido la presencia de lo que está siendo, PARMÉNIDES desecha absolutamente toda posibilidad creacionista del universo.

Pero nosotros nos preguntamos, si PARMÉNIDES, a pesar de negar el origen radical de las cosas, no ha concebido la nada, al modo de la teología cristiana, como ausencia total de realidad. Imposible que el ente proceda de la nada, dice PARMÉNIDES. Sea, pero, ¿qué entiende el filósofo de Elea con las expresiones *μὴ εἶναι*, *μὴ ἔδν*, *μηδὲν* que figuran en su poema?

Sin duda, el ente carece de contrario (*ἐναντίον*) para PARMÉNIDES, o sea al ente no se le opone la nada, como es el caso del creacionismo cristiano; pero el no ser parmenídeo no resulta, como para PLATÓN, lo meramente distinto (*ἕτερον*) que convive incluso con lo que es, pues, tal como leemos en *El Sofista*, el no ser no indica algo contrario del ser, sino tan sólo algo distinto: si algo es, lo otro no es. Aquí, efectivamente, el no ser se funda simplemente en la alteridad y no posee, por ello, ni el más remoto parentesco con la nada bíblica. Mas el hecho de que el ente no haya podido provenir de lo que no es

(ἐκ μὴ ὄντος), como anota PARMÉNIDES se aproxima al hecho de que el ente haya provenido de lo que no es, que es la nada (*ex non ente quod est nihil*), según la fórmula de TOMÁS DE AQUINO, en tanto que la nada parece designar, en ambos casos, aquel vacío ontológico absoluto desde el cual no ha podido surgir el ente (PARMÉNIDES), o desde el cual ha surgido el ente (TOMÁS DE AQUINO).

En tal sentido, la expresión parmenídea ἐκ μὴ ὄντος hace pensar en la tomista correspondiente *ex non ente quod est nihil*, sin que podamos afirmar con toda certidumbre su proximidad especulativa.

C. FABRO desestima la vecindad que acabamos de apuntar en los siguientes términos: «por sugestivo que este no ser (tanto como el ser) pueda parecer, él se encuentra, en realidad, en las antípodas de la nada de la concepción bíblica, que es intermediaria entre el Creador y la criatura, porque este no-ser es siempre un «no-ser de»..., por ende, una nada parcial o provisoria, que no se puede en consecuencia representar jamás como una nada ontológica»¹⁸.

Sinceramente, no entendemos por qué este autor califica a la nada (μηδὲν) parmenídea de «parcial y provisoria», dado que, como lo expresa el fragmento conductor de estas consideraciones, la nada no es: μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

¿Qué más se puede pedir de la nada, sino que ella no es? Si FABRO quiere indicar con sus palabras que la nada de PARMÉNIDES no ha precedido a la creación y que, por ello, no se identifica pura y simplemente con la nada bíblica, no vacilamos en adherirnos a su opinión. Pero ello no obsta para que hagamos notar la posible prefiguración de la noción de nada, propia del pensamiento cristiano, en el texto parmenídeo o, por lo menos, su primer atisbo o preanuncio.

Por otro lado, si la novedad radical del universo es un

18. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, pág. 30.

preámbulo de la fe, o sea una verdad cognoscible y demostrable racionalmente, la noción de nada, aunque íntimamente asociada a la de creación, también podría ser entonces advertida por el quehacer filosófico.

¿O es que la idea de nada está tan estrechamente ligada a la de creación que, sin el concurso de ésta, no se habría podido avistar aquélla?

De todos modos, y aunque esta cuestión quede un poco vacilante, parece innegable que el ser del ente haya despuntado por primera vez en el pensamiento de PARMÉNIDES. Pero esta aurora fue seguida de un atardecer.

En lugar del τὸ εἶναι, PLATÓN y ARISTÓTELES, hablan del τὸ ὄν, si bien ambas expresiones se refieren por igual a «lo que es». Sin embargo, mientras PARMÉNIDES ha puesto su acento en el es del «lo que», PLATÓN y ARISTÓTELES, al interesarse exclusivamente por el «lo que», no han reparado en él. La atención de estos dos filósofos ha recaído en la sombra, como sostiene HEIDEGGER con razón, el estar siendo del ente, o sea su mismo ser.

Sin duda alguna, tanto para PARMÉNIDES, como para PLATÓN y ARISTÓTELES el ente es. Pero ello significa, para el Eléata, que el ente está siendo, que está ejerciendo el ser, reconociéndole así al estar siendo del ente un relieve filosófico propio, con lo cual el ser mismo del ente se convierte en un problema especulativo de la mayor importancia.

Para PLATÓN y ARISTÓTELES, en cambio, que el ente es, quiere decir que es tal o cual ente, que está ejerciendo el ser tal o cual cosa. Por ello, mientras PARMÉNIDES ha hecho hincapié en el ser ente del ente, PLATÓN y ARISTÓTELES sólo han atendido al ser tal o cual del ente. PARMÉNIDES advirtió el ser del ente, en tanto que los dos filósofos clásicos únicamente se ocupan de la «talidad» del ente o, para expresarlo con un término de su propio vocabulario, sólo les interesa la οὐσία o esencia del ente.

Después de PARMÉNIDES, el «lo que» acaparó totalmente y monopolizó la consideración filosófica, desplazando el es o, dicho de otro modo, absorbiendo y anulando el estar siendo del ente. Por ello, podemos afirmar que en

PLATÓN y ARISTÓTELES, el ser del ente se disuelve en el ser de *lo que* es, identificándose con lo que el ente es. El ser del ente resulta ahora lo que el ente es y no el estar siendo mismo del ente. A ellos les preocupa *lo que* el ente es y no les llama la atención, ni se sorprenden ante el hecho de que el ente *sea*. Si PARMÉNIDES afirmó que resulta «necesario decir y pensar que el ente es», PLATÓN y ARISTÓTELES se han ocupado de decir y pensar lo que el ente es.

Como habíamos notado al comienzo, el τὸ εἶναι de PARMÉNIDES, «lo que es», implica una dualidad ontológica. Por un lado, el ente, o sea *lo que* es; por el otro, el ser, o sea el es, el estar siendo del lo que.

Por el contrario, en el τὸ ὄν platónico-aristotélico, o sea en «lo que es», no se da ninguna diferencia ontológica, pues el es no señala el ser o estar siendo del ente, sino que se diluye en el «lo que», a saber, en la οὐσία misma de lo real.

De aquí que las ontologías griegas clásicas estén centradas en el ente o en lo que él es (οὐσία), esto es, en la esencia. Por tal motivo, en ellas, la esencia ha eclipsado el ser. «Los «sistemas» socráticos de PLATÓN y ARISTÓTELES —escribe FABRO—, representan ahora una flexión o acabamiento, porque el ser pierde en ellos su preeminencia en favor de la «forma» (separada o inmanente) que lo suplanta»¹⁹.

X. ZUBIRI concuerda, a su vez, con este juicio: «nos encontramos con que este «es», que aún tiene en el filósofo de Elea un sentido activo, va a atraer la atención de sus sucesores en forma tal, que perderá su sentido activo para significar tan sólo el conjunto de caracteres constitutivos de «lo que» es»²⁰.

Como venimos diciendo, lo que retiene la atención de PLATÓN y ARISTÓTELES resulta la esencia, lo que el ente es y, en última instancia, la forma, pues ésta, al hacer

19. Op. cit., pág. 91. Cf. asimismo, págs. 30 y 618.

20. X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*, pág. 199.

que el ente sea lo que es, establece y constituye al ente en su misma entidad. De aquí el sitio de honor que ocupa el εἶδος, tanto en la ontología platónica como en la aristotélica. Para PLATÓN, la forma es trascendente y de ella participa el ente para ser lo que es, mientras que, según ARISTÓTELES, ella resulta inmanente a lo sensible, pues la forma actualiza la materia para que el ente sea lo que es.

Por lo tanto, ignoran el ser como el estar siendo del ente y el es que las cosas ejercen está desprovisto de todo vigor filosófico propio. Para el Estagirita, concretamente, el es sólo posee un valor copulativo. El indica únicamente el nexo de unión entre el predicado y el sujeto, tal como leemos en su tratado sobre la interpretación: «En sí mismas, en efecto, estas expresiones [ser o no ser] no son nada, pero ellas agregan a su propio sentido una cierta composición que es imposible de concebir independientemente de las cosas compuestas»²¹.

Mas la función del εἶναι de PARMÉNIDES no resulta puramente copulativa, ya que indica el estar siendo mismo del ente, tal como lo afirma HEIDEGGER en un texto rico en implicaciones filosóficas: «El εἶναι de PARMÉNIDES, sin embargo, no mienta el «es» como cópula del juicio. El menciona el εἶναι, el presentarse de lo presente. El εἶναι corresponde a la pura exigencia del ser antes de la distinción entre una primera y segunda οὐσία, entre *existentia* y *essentia*.

Luego de afirmar la legitimidad filosófica del εἶναι parmenídeo, HEIDEGGER alude a la pérdida de la intuición central de PARMÉNIDES que se advierte en la distinción aristotélica entre la sustancia primera y la segunda y,

21. ARISTÓTELES, *Organon*, Ed. Tricot, París, Vrin, 1946, T. 1, pág. 82. Cf. en el mismo sentido, S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, Nauwelaerts, 1946, págs. 236 y 237 y, además, C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, págs. 164 y 167.

22. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1950, pág. 324.

posteriormente implícita, asimismo, en la distinción escolástica entre la *existentia* y la *essentia*.

En efecto, la distinción entre una sustancia primera y una sustancia segunda se refiere a la diferencia que media entre la idea de una cosa y esa misma cosa existente. La distinción se opera aquí entre el orden abstracto del pensamiento y el orden concreto de la realidad e, indudablemente, el ser del ente, tal como lo entendía PARMÉNIDES, está completamente ausente de esta órbita especulativa.

La distinción entre *essentia* y *existentia*, por su parte, propia de la escolástica tardía, nació de una tergiversación de la tesis capital de la metafísica tomista, que también es una distinción, a saber, aquélla que media entre la *essentia* y el *esse*. Por supuesto, ambas distinciones no se identifican en absoluto. La distinción entre *essentia* y *existentia* se establece entre lo posible o ideal, por un lado, y lo actual o real, por el otro, al modo de la distinción aristotélica entre la sustancia segunda y la primera. Y aquí también el ser del ente ha desaparecido del horizonte filosófico.

En cambio, la distinción tomista entre *essentia* y *esse* se efectúa entre dos componentes reales de la sustancia creada. En tal sentido, la *essentia* indica lo que el ente es y el *esse*, aquello por lo cual el ente es. Pero el *esse*, tal como lo expresa la famosa distinción, resulta realmente y metafísicamente distinto de lo que el ente es, o sea de su esencia. De esta manera, el ser, concebido ahora como una perfección, como un acto, vuelve a revestirse de una significación filosófica propia. Y como el *esse* señala el acto de ser (*actus essendi*) que el ente está ejerciendo, el *esse* constituye para TOMÁS DE AQUINO el ser mismo del ente. Por otra parte, teniendo en cuenta que el *esse* o ser del ente se distingue real y metafísicamente de lo que el ente es, el ser del ente recupera, como decíamos, el lugar de privilegio que había perdido en la metafísica platónica y en la aristotélica.

Asimismo, el *esse* tomista no posee una dimensión meramente predicativa, emparentándose de este modo con el

ἔστιν de PARMÉNIDES: «el *esse* se dice de dos modos: del primer modo significa el acto de ser; del segundo, significa la composición de la proposición que se encuentra en el alma al unir el predicado con el sujeto»²³.

Sin embargo, resulta menester distinguir el *esse* tomista del εἶναι parmenídeo. El ser del Eléata constituye simplemente el estar siendo de lo real y ello no implica ninguna determinación filosófica del ser; en cambio, TOMÁS DE AQUINO determina el ser como el acto de la esencia (*actus essentiae*), esto es, como aquello que, al actualizar la esencia, hace de ella y con ella un *ens*. El *esse* tomista, según está óptica, no es el mero estar siendo del ente, sino lo que lo respalda y funda desde dentro. Por ello, el εἶναι de PARMÉNIDES se refiere a la situación o al estado peculiar de lo real, que es el de ser, mientras que el *esse*, para Santo Tomás, actualiza la esencia, compuesta de materia y forma, para hacer de ella un ente real y existente, permitiendo entonces así que el ente sea o esté siendo.

Por otra parte, en PARMÉNIDES el ser no se compone con nada, ni resulta un principio constitutivo de lo real distinto de la esencia. Además, el *esse* es *causa essendi*, la causa que hace existir al ente, cosa que no podría decirse del εἶναι parmenídeo, incausado e ingénito. El *actus essendi* está profundamente asociado, al respecto, a una visión creacionista del universo totalmente extraña a la mentalidad griega.

De todos modos, y no obstante las diferencias apuntadas, podemos afirmar que la acción de ser parmenídea se insinúa como la antesala o anticipo del acto tomista de ser. La noción de *actus essendi* ha rescatado, en tal sentido, la intuición originaria de PARMÉNIDES y la ha profundizado hasta un grado no sospechado por el Eléata, pues TOMÁS DE AQUINO, con una osadía intelectual propia y exclusiva de

23. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, 1a. pars, q. 3, a. 4: *quod esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum cum subiecto.*

su genio, se atreve a decir que el εἶναι mismo se da en estado puro, ya que el esse constituye la naturaleza o esencia propia de Dios.

No sólo hay entes, para Santo Tomás, sino que, como lo quería PARMÉNIDES y lo añora HEIDEGGER, también hay «ser». La fórmula parmenídea ἔστι γὰρ εἶναι adquiere ahora toda su plenitud, pues el primer principio y la primera causa de lo real, el origen y la fuente del ser (*fons essendi*), no es un ente, sino el *ipsum purum esse* o *ipsum esse subsistens*.

Aunque transformado en acto puro de ser, Dios es el εἶναι mismo, el ser separado de todo ente sin un sujeto que lo ejerza, un «es» en estado subsistente y autosuficiente sin un «lo que» que lo sustente.

En el plano inmediato resulta evidente que sólo el ente es, y que el ser no es, situación que, no obstante sus vacilaciones, el mismo HEIDEGGER ha reconocido: «El ser no puede *ser*. Si él fuera, no sería más ser, sino que resultaría un ente»²⁴.

Tampoco para TOMÁS DE AQUINO corresponde decir que, en el orden circundante, el ser sea, por cuanto el ser no es ente, sino aquello por lo cual el ente es, tal como lo recuerda GILSON: «Santo Tomás ha dicho: Quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse aliquid sit, In Divinis Nominibus, Marietti, 1950, § 751. Si no hubiese Dios, única excepción a la regla, resulta absolutamente verdadero decir que el ser no es»²⁵.

Pero si en la esfera creada el *esse* no es, en el orden increado resulta completamente legítimo decir que el ser es, por cuanto Dios es el *Esse* mismo. Por tal motivo, los albores del ser en el pensamiento parmenídeo no culminaron en un ocaso total, pues TOMÁS DE AQUINO, con su noción de *actus essendi*, revitalizó la intuición central del pensador de Elea, hasta un punto tal que FABRO puede hablar hoy de un «parmenidismo tomista».

24. M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, pág. 35.

25. E. GILSON, «Sur les vicissitudes des principes», pág. 283.

Como vemos, el tema del ser del ente, cuyo antecedente más lejano se encuentra en el poema de PARMÉNIDES, está gozando en la actualidad de un fecundo renacimiento. Y los pensadores que lo promueven parecen converger, por diferentes caminos, hacia el mismo foco de luz, al afirmar vigorosamente la autenticidad filosófica y la importancia especulativa de la cuestión que versa sobre el ser mismo de lo real.

